

DARIUSZ SEWERYN

*PRISCA THEOLOGIA MICKIEWICZA**

WPROWADZENIE

Pierwotnie zatytułowałem ten artykuł *Prisca Theologia Mickiewicza i Sarbiewskiego*, ponieważ jednak taki tytuł okazał się uruchamiać „horyzont oczekiwań odbiorcy”, w którym spodziewano się (przyznaję, niebezzasadnie) uhonorowania stosownej literatury przedmiotu dotyczącej Sarbiewskiego, renesansowych mitografii i poetyk *etc.*, zrezygnowałem z tego pomysłu, mimo że pewien wątek z traktatu Sarbiewskiego *Dii gentium* stanowi integralną część toku argumentacyjnego w moim wywodzie. Zważywszy wszakże na tematykę artykułu i tryb egzemplifikacji, naruszający przyzwyczajenia potencjalnych odbiorców, nieuniknione jest naszkicowanie szerszego kontekstu poruszanej przeze mnie problematyki.

Artykuł ten nie jest zatem wypowiedzią o stosunku Mickiewicza do Sarbiewskiego (w odróżnieniu na przykład od książki Józefa Warszawskiego *Mickiewicz uczniem Sarbiewskiego*, Rzym 1964). Odwołanie do *Dii gentium* służy w niej jako egzemplifikacja pewnego schematu poznawczego, znacznie starszego od epoki zarówno Mickiewicza, jak Sarbiewskiego. O samym *Dii gentium* wypowiedziałem się natomiast szerzej w książce *Alegoria i problemy dyskursu symbolicznego* (Lublin 2017, s. 111-261). Streszczenie przeprowadzonych tam analiz na potrzeby

Dr hab. DARIUSZ SEWERYN prof. KUL – Katedra Literatury Oświecenia i Romantyzmu na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; d_seweryn@mm.pl

* Artykuł jest fragmentem większej rozprawy (w przygotowaniu).

artykułu byłoby niecelowe i niewykonalne. Ponieważ jednak w pewnym punkcie mojego artykułu pojawia się stwierdzenie, że uskuteczniiana przez Sarbiewskiego wykładnia mitów polega na symulowaniu alegorezy, pragnę zaznaczyć, że dowód tego twierdzenia znajduje się we wspomnianej książce (s. 181-224). Tutaj muszę się ograniczyć do wyjaśnienia, że operacje przeprowadzane przez Sarbiewskiego na materiale mitologicznym nie spełniają kryteriów alegorezy rozumianej w kategoriach logiczno-semiotycznych, tzn. jako wykładnia (proceduralne przejście od *signifiant* do *signifié*, od tematu do rematu) oparta na jakimś – jakimkolwiek – systemowym i ustabilizowanym kodzie pojęciowym; operacje te natomiast doskonale wpisują się w charakterystykę dyskursu symbolicznego, którego cechą konstytutywną jest brak, jak to nazywa Dan Sperber, „systemowych ograniczeń”. W tym, logicznie precyzyjnym, ujęciu symbolizm definiowany jest jako niesemiologiczny kod poznawczy, a formułowane za jego pomocą twierdzenia nie są zdaniem (sądami) w sensie logicznym, tzn. z definicji nie są i nie mogą być ani fałszywe, ani prawdziwe, ponieważ ich stosunek do rzeczywistości przedmiotowej pozostaje zasadniczo nieokreślony, co oznacza, że nie można ich w żaden sposób ani potwierdzić, ani obalić (inaczej, przynajmniej w teorii, rzecz ma się w przypadku alegorezy). W związku z powyższym za tautologiczny uważam taki oto styl komentarza do, wynalezionej przez Sarbiewskiego, pojęcia *theologia fabulosa*:

Co go [Sarbiewskiego – D.S.] jednak wyróżnia, to wprowadzenie terminu *theologia fabulosa*, którego nie spotykamy przed nim. Termin ten podkreśla przede wszystkim narracyjny, fabularny charakter starożytnych opowieści o bogach, uprzywilejowanie narracji jako przeciwstawnej sądom dyskursywnym, a także uznanie obok interpretacji, której domagają się owe *fabulae*, ich samoistnej wartości. Lepiej bowiem pojmiemy prawdę, jeśli zostanie ona przekazana jako opowieść (*fabula*), niż podana wprost. Wartość ma więc nie tylko prawda, ale także okrywająca ją zasłona-opowieść¹.

P r a d a, w sensie logicznym, potencjalnie zawarta w mitach, jest akurat ostatnią rzeczą, która interesuje Sarbiewskiego w *Dii gentium*. Co sam cytowany komentator bezwiednie potwierdza w następnym akapicie:

Powstaje więc kwestia niejakej dowolności tych interpretacji. Dla Sarbiewskiego jest ona okazją nie tylko do intelektualnego wysiłku, ale również... do swoistej gry (zabawy) nasuwającymi się możliwościami i skojarzeniami. Jeśli nie przekonuje cię interpretacja etyczna, może wolisz fizyczną? (zob. np. XXX 4)².

¹ P. URBAŃSKI, *Theologia fabulosa. Commentationes Sarbivianae*, Szczecin 2000, s. 34-35.

² Tamże, s. 35.

Ludyczna teologia, choćby i *fabulosa*?... No to wyobraźmy sobie ekstrapolację tej „swoistej zabawy” w domenę chrześcijańskiego systemu przedstawień, z opcją, rzecz jasna, „niejakiej dowolności”: Jeżeli Ewangelia św. Jana nie przekonuje cię, że Bóg jest w trójcy jedyny (*theologice*), to może chociaż dasz się przekonać do poszczenia w piątki (*oeconomice*)? Nie? A nie przestałbyś przynajmniej cudzołożyć (*ethice*)? Sporo intelektualnego samozaparcia trzeba włożyć, by nie dostrzec, że perseweracyjna i ludyczna formuła eksplikacyjna *Dii gentium* „nisi malis dicere...” („chyba, że wolałbyś powiedzieć...”) jest środkiem radykalnej negacji mitu jako nośnika jakiegokolwiek realnej teologii³ – sugestia, że *fabula* może znaczyć wszystko, jest równoważna twierdzeniu, że *fabula* sama z siebie nie znaczy niczego⁴.

Na temat symptomów oraz możliwych powodów świadomego korzystania przez Sarbiewskiego z filologicznego falsyfikatu, o którym dalej wspominał, zob. *Alegoria i problemy dyskursu symbolicznego*, s. 256-261⁵.

W tym świetle warto wspomnieć z uznaniem o prekursorskiej książce Elżbiety Sarnowskiej-Temeriusz sprzed lat bez mała pięćdziesięciu, u której wprawdzie też nieszczęsny Berossus – chaldejski kapłan poświadczający biblijne dzieje Noego

³ Kolejny dowód przez egzemplifikacyjną ekstrapolację *nisi malis dicere* w domenę przedstawień chrześcijańskich: „«Ja i Ojciec jedno jesteśmy» (J 10, 30) oznacza, że Chrystus jest współistotny Bogu Stwórcy; chyba, że wolałbyś powiedzieć, że oznacza to, iż Jezus ze świętym Józefem wspólnie prowadzili firmę stolarską”. Tak to mniej więcej działa w *Dii gentium*. Co na nikim nie robi wrażenia, bo „prawda” fikcyjnej „mitologii pogan” rządzi się wszak zupełnie innymi zasadami niż „prawda” naszej rozumnej chrześcijańskiej teologii.

⁴ Takie są skutki metody, która sprowadza się do tego, że interesujące zjawisko humanistycznego – a zwłaszcza kontreformacyjnego – przemiału i utylizacji „pogańskich” mitów nie jest w ogóle przedmiotem b a d a ń, lecz przedmiotem p a r a f r a z. W terminach antropologicznych to efekt braku rozróżnienia między ujęciami typu *emic* i typu *etic*; w kategoriach logicznych – zatarcie dystynkcji między terminami metajęzyka a terminami języka przedmiotowego. Kończy się więc na tłumaczeniu własnymi słowami, co poeta-mitograf miał na myśli. Oraz na beztróskim informowaniu, że „Sarbiewski dowodzi (zasadniczo za Berossusem), iż początek wszelkich mitów wiąże się z Noem i jego potomkami” (P. URBAŃSKI, *Theologia fabulosa*, s. 34) – choć ów wszechobecny w *Dii gentium* Berossus jest w rzeczywistości wytworem uzdolnionego renesansowego falsyfikatora Annusza z Viterbo (zob. W. STEPHENS, *Berosus Chaldaeus: Counterfeit and Fictive Editors of the Early Sixteenth Century*, Ithaca NY 1979, s. 136-208; TENŻE, *When Pope Noah ruled the Etruscans: Annus of Viterbo and his forged “Antiquities”*, MLN vol. 119, 2004, no. 1 Supplement (*Italian Issue Supplement*), Special Issue: *Studia Humanitatis: Essays in Honor of Salvatore Camporeale*), zdemaskowanego jednakowoż już przez współczesnych mu włoskich filologów. A podobno dorośli nie wierzą, że święty Mikołaj przynosi prezenty...

⁵ Oto najbardziej trywialny z moich argumentów: wykształcony erudyta Sarbiewski miałby prostodusznie przejść do porządku nad anachronizmami i rozbieżnościami, które potrafił zauważyć w dziele Annusza korsarz i awanturnik Walter Raleigh, który natknął się na Berossusa, gdy osadzony w więzieniu, z nudów zaczął pisać historię powszechną? (zob. W. RALEIGH, *The History of the World*, [w:] *The Works of Sir Walter Raleigh*, t. II, Oxford 1829, s. 268 nn.).

jako „niezależne źródło” – nie wzbudził podejrzeń, jednak uczona, zdając sobie jasno sprawę, że (pseudo)interpretacyjne operacje Sarbiewskiego na materiale mitologicznym są dalekie od samoeksplikacji w kategoriach wiedzy współczesnej, podjęła próbę semiotycznego odwzorowania tych operacji; innymi słowy, potrafiła przejść od perspektywy *emic* do *etic*, czyli sformułować istotny problem badawczy we właściwych (współczesnych sobie, a nie Sarbiewskiemu) kategoriach pojęciowych.

Mówiliśmy do tej pory o alegorycznej interpretacji mitologii, posługując się językiem badawczym właściwym dla reprezentantów tego rodzaju badań [autorka kurtuazyjnie uznawała status Sarbiewskiego jako „badacza mitów” – D.S.], w istocie jednak enigmatycznym i nie wyjaśnionym z punktu widzenia wiedzy współczesnej. Jak bowiem należy rozumieć stwierdzenie, iż metoda interpretacji alegorycznej polegała na poszukiwaniu *vera significatio* – ukrytego znaczenia mitów pojmovanego w kategoriach moralnych, teologicznych itp.? Jeśli istotnie o „znaczenie” opowieści mitologicznej tu chodzi, znaczenie ukryte, inne niż dosłowny sens «powierzchniowy», to jak należy rozumieć proces odczytywania owej *significatio*, na czym polegała właściwie procedura interpretacji alegorycznej?⁶

Właśnie. Niepowodzenie podjętej przez uczoną próby odpowiedzi na to pytanie okazało się dla mnie inspirujące, ponieważ wynikało ono z tego, że w modelu zarysowywanym przez badaczkę odwzorowały się nieredukowalne aporie formujące wywód Sarbiewskiego. Innymi słowy, Sarnowska-Temeriusz, choć nie taki był jej zamiar, dobitnie wykazała, że nie da się semiotycznie sformalizować „metody” konstruowanych przez Sarbiewskiego wykładni w kategoriach alegorezy. Da się natomiast – to już moja teza – rozpoznać jego operacje jako lokujące się w domenie symbolizmu. Symbol bowiem, w odróżnieniu od alegorii, nie jest znakiem⁷, wobec czego nie nadaje się do kodowania pojęć. Dlatego jest tak użyteczny w funkcji narzędzia legitymizacji obowiązującego porządku jako „naturalnego”, o czym znakomicie już wiedzą antropolodzy i socjologowie. W gruncie rzeczy, rozumiano to doskonale już w czasach Sarbiewskiego, choć rozumienie to długo jeszcze miało pozostać niezobiektywizowane pojęciowo (co potwierdza bliską socjologom wiedzą tezę o prymacie *Lebenswelt* nad *Weltanschauung*).

O tym, jak chwiejny na poziomie metajęzyka badawczego jest status nazwy *theologia fabulosa*, przekonuje choćby zestawienie dwóch ustępów z książki Marii

⁶ E. SARNOWSKA-TEMERIUZ, *Świat mitów i świat znaczeń. Maciej Kazimierz Sarbiewski i problemy wiedzy o starożytności*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1969, s. 151.

⁷ Zob. T. TODOROV, *Wstęp do symboliki*, przeł. K. Falicka, [w:] *Symbol i symbolika*, oprac. M. Głowiński, Warszawa 1990.

Łukaszewicz-Chantry *Trzy nieba. Przestrzeń sakralna w liryce Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*:

Jak już zostało wspomniane na samym początku, antyczna mitologia i poezja to dla Sarbiewskiego *theologia fabulosa*, która kryje w sobie cenną prawdę, tę samą, o której poucza teologia oparta na Objawieniu⁸.

Ale to samo stwierdzenie, „wspomniane na początku” prowadzi tam do konkluzji raczej dwuznacznej:

Warto więc zobaczyć, w jaki sposób Sarbiewski-praktyk tworzy „bajeczną teologię” w swej własnej poezji⁹.

Z pozoru niewinna kalka językowa (*theologia fabulosa* = ‘bajeczna teologia’) mocą czystej semantyki podważa roszczenia do „cennej prawdy, tej samej, o której poucza Objawienie”. Tak jak nazwa „dzieje bajeczne” (spopularyzowana przez studium Juliana Maślanki), przeciwieństwo historiografii niebajecznej, podważa roszczenia do historycznej prawdy. Współczesny dyskurs literaturoznawczy dotyczący mitologicznego aparatu w wypowiedziach Sarbiewskiego, rozstraja się zatem: dostępny dla współczesnego uczonego narratora dystans wobec owej mitologicznej teologii, czy też teologicznej mitologii, usiłuje się zharmonizować z teologiczną *gravitas*, przypisywaną aksjomatycznie tekstom stanowiącym przedmiot rozpoznania. Mowa zależna przechodzi płynnie w pozornie zależną i w rezultacie nie wiadomo już, kiedy badacz operuje językiem „naiwnym”, a kiedy „sentymentalnym” – w klasycznym Schillerowskim znaczeniu tych pojęć. Co znów prowadzi do symbolizmu, „albowiem każdy klucz do symboli jest częścią symboliki”¹⁰ – wszelka interpretacyjna egzegeza symboli przebiega w przestrzeni symbolizmu, uchylając się *eo ipso* od pojęciowych uzasadnień.

Trudno tu nie wspomnieć, po raz kolejny z wyrazami uznania, o starym studium Elżbiety Sarnowskiej-Temierusz, która zmagając się semiotycznie z intelektualną akrobatyką i kunsztownym prestidigitatorstwem *Dii gentium*¹¹, konstatuje z niejaką bezradnością: „Mit [u Sarbiewskiego – D.S.] pełni funkcję «formy», pustej i otwartej na przyjęcie sensu alegorycznego. W istocie jednak jest on strukturą

⁸ M. ŁUKASZEWICZ-CHANTRY, *Trzy nieba. Przestrzeń sakralna w liryce Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*, Wrocław 2002, s. 148.

⁹ Tamże, s. 6.

¹⁰ D. SPERBER, *Ukryte znaczenia*, przeł. W. Krzemiń, [w:] *Symbolie i symbolika...*, s. 145.

¹¹ Zob. np. piętrowe, spektakularne iluzje teologiczne budowane przez Sarbiewskiego na dwunastym „EI” (rzekomy napis na bramie świątyni w Delfach) w rozdziale XXI *Dii gentium*, poświęconym Apollinowi.

pełną semantycznie, napełniona znaczeniem własnym, dosłownym”¹². Oksymoron, który mieści się u podstaw tej formuły (‘pusta forma pełna znaczeń’), zaprzeczając *de facto* alegorezie, wskazuje, chcąc nie chcąc, w kierunku właściwego układu odniesienia – symbolizmu.

Kończąc ten *passus*, zaznaczam raz jeszcze: to nie jest artykuł o stosunku Mickiewicza do Sarbiewskiego. Nie jest to także artykuł o Sarbiewskim. To jest artykuł o pewnym aspekcie recepcji „pogaństwa” w obrębie paradygmatów uformowanych na gruncie „chrześcijaństwa”, w punkcie wyjścia umieszczający Mickiewiczowskie zmagania z pogańskim „*universum* symbolicznym”, jak to nazywa socjologia wiedzy, w szczególności z pogańskim politeizmem, kamieniem obrazy dla wszelkich monoteizmów.

Stąd w moim artykule egzemplifikacja mediewistyczna w postaci relacji o wizycie św. Ottona z Bambergu w Szczecinie – o analogicznej wizycie misyjnej tegoż Ottona w pomorskich Pырzycach wspomnianą Mickiewicz w *Pierwszych wiekach historii polskiej*, dla zilustrowania właściwego poganom *ex definitione* prymitywizmu i agresji. Moja teza jest bowiem taka: dyskurs Mickiewicza z *Prelekcji* i z *Pierwszych wieków historii polskiej* (postrzegany zwykle jako „historiozofia”) lokuje się w *continuum* wielkiego nurtu piśmiennictwa *adversus paganum*, z właściwymi tej konwencji środkami perswazji. Dla zarysowania topiki formującej ten nurt, mając do dyspozycji ograniczoną przestrzeń artykułu w czasopiśmie naukowym, przywołuję – na rachunek Karola Modzelewskiego i jego *Barbarzyńskiej Europy* – hagiograficzną relację o Ottonie z Bambergu (wraz ze współczesnym komentarzem) oraz, już na własne konto, parę motywów z *Dii gentium*, w tym z *Origo vera omnium fabularum*, mini-traktatu, zawartego w rozdziale solarnym. A ponieważ owa *Origo* została umieszczona właśnie w rozdziale poświęconym Słońcu, pojawia się w moim wywodzie niezobowiązująca wzmianka o Maxie Müllerze (którego poglądy dokładniej omówiłem gdzie indziej), jako klasyku teorii o solarnej monogenezie mitów – teorii, którą głosił także Sarbiewski, co nie przeszkadzało mu głosić zarazem, że cała mitologia starożytnych Greków i Rzymian wywodzi się od Noego, a w innych miejscach sygnalizować dobitnie, że jednak nie cała (kolejny – wcale nie najbardziej spektakularny w *Dii gentium* – symptom dyskursu symbolicznego, w którym nie obowiązuje logiczna zasada niesprzeczności).

Rozwinięcie mojej tezy: wspomniana recepcja pogaństwa od czasów późnoantycznych miała (i w pewnym zakresie ma do dzisiaj) charakter zasadniczo, choć nie bezwyjątkowo, konfrontacyjny. Dlaczego miała i dlaczego musiała mieć taki charakter, tego żadną miarą nie wytłumaczy „dyscyplina literaturoznawstwo – historia

¹² E. SARNOWSKA-TEMERIUŚ, *Świat mitów...*, s. 156, por. s. 158.

literatury”, natomiast poradzi sobie z tym świetnie socjologia wiedzy (będąca czymś z gruntu odmiennym niż historia nauki i metodologii nauk czy historia idei)¹³.

Pośród sposobów kamuflowania (redukowania) tej konfrontacyjności (której pełniejsze, choć niezmiernie dalekie od wyczerpania materiału, udokumentowanie również przedstawiłem w książce o alegorii) mieści się pewna wersja euhemerizmu (przeciwnie do wersji, której reprezentantami są tacy prekursorzy „demitologizacji” jak na przykład Pauzanasz, Tytus Liwiusz a także sam eponim terminu, czyli Euhemeros); mieści się także koncept *prisca theologia*. Z kolei w obręb świadomości polskich romantyków problematyka ta trafiła poprzez zainteresowania slawistyczne. Stąd w artykule obecność Lelewela i Surowieckiego, którzy zaoferowali autorskie wizje pogańskiej Słowiańszczyzny, tak jak swoją wizję roztoczył z kolei Mickiewicz.

Wszyscy na tę okazję uprawiali etymologiczną kombinatorykę, opartą na fonetycznych asocjacjach. Przykład takich operacji również pomieściłem w artykule. Z *prisca theologia* łączy się ta egzemplifikacja całkiem ściśle, i to nawet nie dlatego, że dotyczy ówczesnej dyskusji o proveniencji połabskiego teonimu. Ważniejsze jest to, że właśnie w amatorsko lingwistycznej dyskusji widać zasadniczą różnicę motywacyjną pomiędzy doktryną pierwotnego słowiańskiego monoteizmu w wersji Lelewela a taką doktryną w ujęciu Mickiewicza. W tym drugim przypadku ów rzekomy słowiański monoteizm to nic innego niż dziewiętnastowieczne wcielenie starego ideogramu *prisca theologia*; natomiast w wersji Lelewela to zupełnie inna, przeciwstawna tradycja kulturowa (obaj bronili dobrego imienia dawnych Słowian, każdy po swojemu). Oto związek, gdyby ktoś pytał, łączący diachroniczną, egzemplifikacyjną sekwencję: Max Müller – Mickiewicz – Lelewel – Surowiecki – Sarbiewski – Otto z Bambergu.

Ceterum censeo, nie jest to artykuł o stosunku Mickiewicza do Sarbiewskiego; nie jest to artykuł o Sarbiewskim; nie jest to artykuł o filiacjach renesansowej mitografii.

SANCTA SIMPLICITAS

Z klasyfikacją etniczno-językową miał Mickiewicz na katedrze Collège de France pewien problem. Podczas wygłaszania pierwszych wykładów najwidoczniej nie wiedział jeszcze, o co chodzi z tymi Indogermanami. W drugim wykładzie

¹³ W jaki sposób aplikuje się tu aparat socjologii wiedzy (w tym bardzo użyteczne w tym kontekście pojęcie *nihilacji*), to wyjaśniłem we wspomnianej książce (*Alegoria i problemy dyskursu...*, s. 238-241, zob. także s. 45-51).

wspominał w tym kontekście „Gotów i Ostrogotów”¹⁴ (w języku *Prelekcji* jest to powtarzający się meryzm, oznaczający Germanów w ogólności), w *Pierwszych wiekach historii polskiej* wymieniał Indogermanów wśród ludów składających się na „drugą migrację”, traktując ich po prostu jako przodków „późniejszych Germanów” i odróżniając od Traków i Celtów. Wykład piąty świadczy, że prelegent szybko nadrobił zaległości.

Uczni etnografowie i razem filologowie, Humboldt i Klaproth, zgodnie twierdzą, że Słowianie należą do rodu indogermańskiego, a raczej indoeuropejskiego. To spostrzeżenie chwilowo nam wystarczy. Słowianie są tego samego pochodzenia co Celtowie, Kimrowie, Indowie, Persowie, Armeńczycy, Kurdowie¹⁵.

Rzetelne referowanie ówczesnego stanu wiedzy historyczno-lingwistycznej nie jest więc obce paryskim prelekcjom. Prelegent jednak z takiej metody wykładu korzystał niechętnie; bardziej odpowiadała mu metoda polemiczna („Odpowiem jeszcze na niektóre zarzuty uczonych, którzy w inny sposób przedstawiali starożytne dzieje ludu słowiańskiego”¹⁶). Tu akurat sprawa przedstawiała się tym bardziej kłopotliwie, że indoeuropejska proveniencja Słowian nie wspomagała bynajmniej wywodu, którego celem było wykazanie ich szczególnej pozycji w dziejach powszechnych; przeciwnie, odkrycie indoeuropejskiej rodziny językowej stanowiło dodatkową przeszkodę, z którą musiał się zmierzyć symboliczny dyskurs *Prelekcji*, a wcześniej *Pierwszych wieków historii polskiej*¹⁷. Odwołanie do bardziej archaicznych schematów poznawczych stawało się w tym świetle nieodzowne.

Średniowieczny topos rygorystycznej moralności oraz gościnności barbarzyńców stosowano na użytek wewnętrzny – retoryczną perswazję, której był nośnikiem, kierowano pod adresem społeczności już schryścianizowanych, przynajmniej formalnie. Gdy przychodziło do zobrazowania konfrontacji chrześcijańskiego misionarza z pogańską wspólnotą, topika ta zniknęła jak za dotknięciem magicznej

¹⁴ A. MICKIEWICZ, *Literatura słowiańska. Kurs pierwszy*, przeł. L. Płoszewski, [w:] TENŻE, *Dzieła. Wydanie Rocznicowe 1798-1998*, red. Z.J. Nowak, M. Prussak, Z. Stefanowska, Cz. Zgorzelski, t. I-XVII, Warszawa 1998-2005, t. VIII, oprac. J. Maślanka, 1997, s. 26-27. Cytowana edycja dalej oznaczana jako LS I; liczba rzymska po przecinku oznacza numer wykładu, liczba arabska numer strony.

¹⁵ LS I, V, 57-58.

¹⁶ LS I, V, 65.

¹⁷ „Mickiewicz, sugerując [...] «ślady bóstwa indyjskich» u Słowian, bliski był poglądom Sko-rochoda-Majewskiego, a także Chodakowskiego, o jedności jakiejś prakultury indoeuropejskiej” – czytamy w *Objaśnieniach wydawcy do wykl. VII* (s. 642). Nic podobnego: Mickiewicz dopuszczający co najwyżej w p ł y w y i podkreślający z naciskiem brak ich realnego związku z „dogmatem życia społecznego”, stanowczo w y k ł a Słowian z kulturowej wspólnoty indoeuropejskiej.

różdżki. Poganie na powrót stawali się trudną do okiełznania, barbarzyńską tłuszcą, wobec której uruchamiano inny topos: cudownego ocalenia świętego męża przed niechybną śmiercią z rąk rozwściezonego motłochu.

Opowieść o wystąpieniu św. Ottona z Bambergu na wiecu w Szczecinie zachowała się w trzech, zgodnych w najistotniejszym punkcie, przekazach.

Wystąpienie jego przerwał kapłan pogański (*pontifex idolorum*), który uderzył laską w słup na stopniu wiecowym, nakazał ciszę (*silentium mandat*) i zwrócił się do tłumu ze słowami: „Oto wróg wasz i waszych bogów. Na co czekacie? Czy ścierpicie bez ukarania i wzgardę i krzywdę?” Wszyscy zaś przybyli tam uzbrojeni we włócznie (*omnes autem incedebant hastati*). Podburzeni wypowiedzią kapłana, uczestnicy zgromadzenia „podnoszą na jego wezwanie włócznie, które już drżą gotowe do rzutu [...]” (*ad dicentis vocem inflammati hastas levant. Quos dum ad iacendum vibrant*). Ale rzut nie nastąpił. Według zgodnej relacji hagiografów stał się cud: drżące włócznie zastygły w uniesionych rękach pogan, a misjonarz wyszedł bez szwanku.

[...] incydent na szczecińskim wiecu, szczegółowo i dość podobnie zrelacjonowany przez Wolfgera, Ebona i Herborda, nie wygląda na pobożną konfabulację. [...] nastąpiło raczej niezrozumienie zachowań i zamiarów pogańskich Pomorzan przez niemieckich duchownych. Unosząc w górę ręce i trzęsąc nimi, zgromadzeni Szczecinianie wcale nie zamierzali rzucać śmiercionośnym orężem w Ottona. Nie był to – rzecz jasna – gest przyjazny dla świętego, lecz wyraz aprobaty dla słów pogańskiego kapłana. Nie bardzo wiemy, co ów kapłan właściwie zaproponował, na pewno jednak nie wezwał do niewłócznego zgładzenia misjonarza na chronionym mirem polu wiecowym¹⁸.

W wersji Mickiewicza z *Pierwszych wieków historii polskiej* obeszło się wprawdzie bez cudu (wzmianka dotyczy wystąpienia Ottona nie w Szczecinie, lecz w Pырzycach), niemniej obraz pogańskiego zdziczenia jest jeszcze bardziej wyrazisty:

Przebył Otto pustynie i głucho lasy, dzielące Polskę od Pomorza, i przybył naprzód do miasta Pырicza. Tu zaczęła się jego długa i niebezpieczna praca. Nieraz odpychany ze wzgardą, straszony, wśród tłumów dzikich, które słuchając jego ostrzyły noże i wywijają buławami, stały i cierpliwy, namową, prośbami, darami tyle dokazał, że wielka część Pomorza dobrowolnie chrzest przyjęła¹⁹.

W paryskim wykładzie ani Otto, ani św. Wojciech nie dostarczyli już narratorowi sposobności do podobnych charakterystyk słowiańskiego czy bałtyjskiego po-

¹⁸ K. MODZELEWSKI, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, s. 366-367.

¹⁹ A. MICKIEWICZ, *Pierwsze wieki historii polskiej*, [w:] TENŻE, *Dziela...*, t. VII, s. 111-112. Dalej oznaczane skrótem PWHP.

gaństwa. Na tym etapie konstruowania przez Mickiewicza pierwotnej Słowiańszczyzny eksponowanie wrogości pogan wobec światła prawdziwej wiary nie miało racji bytu. Dotyczyło to, choć w mniejszym zakresie, także innych ludów. Zresztą już w *Pierwszych wiekach...* zarysowana została ogólna teoria pojęć religijnych oparta na koncepcie christianizacji jako anamnezy.

Kraina umysłowa pogaństwa była podobna do ówczesnej powierzchni ziemi: mniemania religijne błąkały się po niej tu i ówdzie jak hordy koczownicze, podania i systemata filozoficzne, rozwinięte i sprzeczne z sobą, siedziały jak rzeczypospolite i królestwa ówczesne, zrazu rozdzielone i sprzeczne z sobą, a potem osłabione i jednemu despotyzmowi, ateizmowi, jako cesarzowi podległe. Wszystkie te podania i mniemania, wracając na łono wiary, jako dzieci uwiecznione albo zbiegłe z domu, zaczynały poznawać wspólnego Ojca i dom, i dawną okolicę, której nigdy całkiem nie zapomniały. Gałązka chrześcijaństwa znalazła pień dawnej tradycji, w którym łącno przyjąć się mogła, ale trzeba było wprzód ściąć z tego pnia gałęzie i liście zdziczałe, to jest nałogi, zwyczaje i instytucje pogaństwa²⁰.

W tym ujęciu dla „substancjalnego” pogaństwa nie ma właściwie miejsca – ewolucja przebiega w sekwencji: objawienie pierwotne – ateizm – chrześcijaństwo. Także *Prelekcje* bazują, ogólnie rzecz biorąc, na starej teorii pogaństwa jako aberracji umysłowej. Jest to w istocie rewers zdawkowej monety, na której awersie znajduje się teoria objawienia pierwotnego, pieczołowicie kultywowana w czasach nowożytnych od średniowiecza, przez renesans, aż do epoki Maxa Müllera włącznie. W Mickiewiczowskiej mutacji tej teorii zasadniczym, „obiektywnym” kryterium waloryzacji i hierarchizacji przedchrześcijańskich wspólnot etnicznych staje stopień ich zaangażowania w politeistyczne wyobrażenia. Moralna wartość poszczególnych pogańskich ludów jest zatem odwrotnie proporcjonalna do bogactwa przedstawień mitologicznych. Ponieważ żadna nacja nie dorównuje pod tym względem słowiańskiemu minimalizmowi, nie ulega wątpliwości, komu przypada naczelną pozycją w wielkim łańcuchu etnicznych bytów. Lecz Mickiewiczowski wywód wprowadza tu dodatkową komplikację, kładąc nacisk na okoliczność, że pierwotnej religii Słowian „brak [...] było całkowicie idei objawienia, bezpośredniego stosunku między Bogiem a człowiekiem”²¹. Dowody tego braku są zasadniczo dwa: nieobecność wśród Słowian instytucji kapłaństwa oraz nieistnienie słowiańskiej mitologii.

²⁰ PWHP, 44.

²¹ LS I, VI, 68.

[...] braku objawienia łatwo domyślić się z tego, czego stale będzie nie dostawało organizacji Słowian: bez objawienia nie było kapłaństwa²².

Istnienie mitologii każe zawsze przyjąć stosunki między bóstwem a ludźmi. Wszystkie filozofie wzięły swój początek z tłumaczenia tych stosunków; wszystkie filozofie zakładają istnienie mitologii. Filozofia indyjska, grecka, [w ogólności] filozofia najdawniejsza zajmowała się zawsze rozwiązaniem tych zagadnień, podanych przez objawienie prawdziwe lub uznawane za prawdziwe. Otóż żadna filozofia podobnego rodzaju nie mogła powstać u Słowian. Umysł tego ludu nie był powołany do pracy nad dociekaniami zagadnień, które dla niego nie istniały²³.

Oba te aspekty wskazują na archaiczne pochodzenie Słowian: „Religia Słowian [...] dowodzi niezmiernej starożytności tego ludu. Wyszedł on niewątpliwie z głębi Azji jeszcze przed wszelkim objawieniem”²⁴. Ciąg inferencyjny wydaje się logicznie prawidłowy:

- wspólnym źródłem mitologii (czyli politeizmu, bowiem dla Mickiewicza są to określenia równoznaczne) oraz instytucji kapłaństwa jest „objawienie prawdziwe lub uznawane za prawdziwe”
- wśród pierwotnych Słowianom nie występuje ani mitologia, ani kapłaństwo *ergo*: Słowianom nieznana była idea objawienia („posiadali wierzenia religijne, nie mieli s ł o w a religijnego [...] które głosi prawdy wyższego rzędu, a które wywodzone bywa z natchnienia sił nadprzyrodzonych”²⁵).

Wniosek ten stanowi z kolei uzasadnienie dla wyłączenia Słowian spod zasięgu teorii „zdarzeń moralnych”, które stanowić miały siłę napędową wszelkich inwazyjnych migracji: „Dlatego lud ten nie mógł się skupić około jednego słowa i nigdy nie można było go popchnąć w jakimś kierunku, na przykład do wypraw wojennych, dla osiągnięcia jakiegoś rozległego a tajemniczego celu”²⁶. W alternatywnej rzeczywistości powoływanej do życia symbolicznym dyskursem, Słowianie nie zaatakowali więc bałkańskich posiadłości wschodniego Cesarstwa, nie dotarli do Peloponezu i Anatolii, nie oblegali Tessaloniki i nie ostrzeliwali jej z katapult, więc św. Demetriusz nie musiał cudownie interweniować dla ocalenia miasta; nie było ich też pod murami Adrianopola i Konstantynopola. A przynajmniej, jeśli jednak tamtędy przechodzili, to tak od niechcienia, w celach agroturystycznych, nie zaś dla „osiągnięcia jakiegoś rozległego a tajemniczego celu”.

²² LS I, V, 64-65.

²³ LS I, VI, 68.

²⁴ LS I, V, 64.

²⁵ LS I, VI, 68.

²⁶ Tamże.

Jak natomiast rzecz się miała w rzeczywistości historycznej, Mickiewicz zre-lacjonował pokrótce w *Pierwszych wiekach historii polskiej*; syntetyczny obraz słowiańskiej inwazji jest tam przedstawiony z bizantyjskiego punktu widzenia:

Nie puszczali się oni od razu w daleką stronę, ale powoli, krok za krok postępując, weisnęli się w Macedonię i Epir. Gdzie znaleźli lud obcy, wytępiali go niemiłosiernie, wbijając na pal mężczyzn, rąbiąc siekierami kobiety i rozbijając dzieci o kamienie. Podobni mrówkom, które wszelki inny owad około siedlisk swoich wygryzają. Wkrótce doświadczyła takiego okropnego najścia Iliria i nawet pobrzeże adriatyckie²⁷.

NIEOBJAWIONE OBJAWIENIE

Klasyczna teoria bałwochwalczych wyobrażeń religijnych jako umysłowej aberracji, nawet przeformułowana z uwzględnieniem idei objawienia, nie tłumaczyła wszakże, skąd się wzięły słowiańskie – i w ogóle wszelkie domniemanie pierwotne – wierzenia, wyłożone w postaci „trzech naczelnych dogmatów” (Bóg, nieprzyjaciel Boga, dusza nieśmiertelna). Okazjonalnie pojawia się w tym systemie nawet dogmat czwarty, mianowicie grzech pierworodny: „Jest też jakaś niejasna tradycja popełnionego grzechu, uznawano bowiem konieczność ofiary”²⁸. Proweniencja tej „religii patriarchalnej” znajduje co najwyżej wytłumaczenie geograficzne: tradycja religijna Słowian ma wspólne źródło z tradycją religijną utrwaloną w Księdze Rodzaju. O tym, że lud słowiański wyruszył z Azji „jeszcze przed wszelkim objawieniem”, dobitnie świadczy fakt, że „nie przyniósł ze sobą na ziemię słowiańskie żadnego z pojęć rozpowszechnionych w całej Azji od czasów Abrahama”²⁹. Bez odpowiedzi pozostaje jednak kwestia: skąd się wobec tego wzięła sama doktryna owej „religii patriarchalnej”? To pewne, że nie wzięła się z żadnego konkretnego objawienia. Nie mogła się też w zasadzie wyłonić z tak zwanej teologii naturalnej, jako że wedle prelegenta wszelka zaawansowana spekulacja religijna wyrasta na podłożu „objawienia prawdziwego lub uznawanego za prawdziwe”. Słowianie nie mieli wszak głowy do tego rodzaju dociekań, a przecież zdolali zachować nienaruszony depozyt „religii patriarchalnej”, która – co jest tu cechą kluczową – stanowi, w ogólnym zarysie, prawidłowe, propedeutyczne przybliżenie religii prawdziwej, czyli zawartej w słowie biblijnego objawienia,

²⁷ PWHP, 25.

²⁸ LS I, V, 64.

²⁹ Tamże.

starego i nowego³⁰. Skoro „mitologia [...] według słusznego, naszym zdaniem, przekonania wielu badaczy, jest tylko skażeniem religii objawionej”³¹, to brak mitologii równa się brak skażenia, ale jakie jest wobec tego pochodzenie religii nie objawionej, acz słusznej i propedeutycznie prawdziwej?

Symboliczna transformacja historyczno-kulturowej rzeczywistości danych źródłowych zwykle pozostawia takie luźne końce. Także w tym przypadku zawiązać się ich oczywiście nie da, a przynajmniej nie na poziomie operacji pojęciowych i binarnej logiki, pozbawionej polotu i zafiksowanej na polaryzacji *prawda-falsz*. Wielowartościowa logika rozmyta, operująca na liczbach rzeczywistych w zakresie od zera do jedności, zadania w niczym by nie ułatwiła. Jednak pozostając w bezpiecznej domenie „historiozoficznego” symbolizmu, możemy tu skorzystać z anamnetycznego ujęcia problemu chrystianizacji pogan, przywoływanego w *Pierwszych wiekach historii polskiej*. Ujęcie to prowadzi do jednego z tych toposów, które najbardziej ukochali renesansowi humaniści: toposu pradawnej wiedzy, który, na mocy logicznej regresji, wiecie tak czy owak do idei objawienia pierwotnego (pradawna mądrość musiała mieć jakąś intelligibilną przyczynę sprawczą). Jest to zatem wiedza zrodzona, a nie stworzona, współlistotna chrześcijaństwu, zapisana w tomach *liber mundi* i wykładana w ikonologicznych katalogach tudzież mitologicznych traktatach. Takim traktatem, obszernym i rozbudowanym, są *Dii gentium* Macieja Kazimierza Sarbiewskiego.

Wedle sformułowanego tam konceptu mitologicznej monogenezy, źródło *omnium fabularum*³² miał stanowić biblijny potop, zaś historycznym pierwowzorem wszystkich antycznych bogów (z niewielkimi, opcjonalnymi koncesjami dla

³⁰ Wynikające z tego założenia sprzeczności w charakterystyce pierwotnych słowiańskich wierzeń stanowią skądinąd wdzięczny materiał dla opisu w ahistorycznych – i nieco przez to trywializujących – kategoriach dyskursu postkolonialnego, np.: „Te same wątki można także odczytać w kategorii mimikry zaproponowanej przez Homiego Bhabhę. Chodzi o moment, kiedy to skolonizowany podmiot stara się upodobnić do swego kolonizatora, stając się w efekcie jego karykaturą. Skolonizowany podmiot jest jednocześnie podobny i odmienny. W interesującym mnie przypadku: monoteistyczny i politeistyczny. Powinien wierzyć w predestynację i wolną wolę, czcić wyłącznie hierofanie i budować kontyny oraz stawiać posągi. Dwuznaczność sytuacji religijnych w opisach słowianofilów ociera się o karykaturę, gdyż nadrzędny cel uczynienia słowiańskich przodków podobnych chrześcijańskim ewangelizatorom [chyba: podobnymi do chrześcijańskich ewangelizatorów – D.S.] jest aż nadto czytelny. Potrzeba znalezienia choćby ułamka podobieństw jest wyraźna i jednoznaczna” (M. MICHAŁSKI, *Słowianofilstwo polskie pierwszej połowy XIX wieku o religii przodków. Rekonesans w dyskursie postkolonialnym*, [w:] *Romantyzm środkowoeuropejski w kontekście postkolonialnym*, red. M. Kuziak, B. Nawrocki, cz. II, Kraków 2016, s. 32).

³¹ LS I, VI, 68.

³² *Fabula* to w języku humanistów termin techniczny na oznaczenie rzymsko-greckiego ‘mitu’; w praktyce termin ten obejmuje także – przynajmniej w pewnym zakresie – odziedziczoną po starożytności racjonalizującą w y k ł a d n i ę mitów.

kilku postaci) jest Noe oraz jego progenitura. Całe towarzystwo po wyjściu z arki odtworzyło przedpotopowy dorobek cywilizacyjny ludzkości, bezwiednie dając asumpt do narodzin pogańskiej mitologii. Instancją pośredniczącą w tym procedurze było Słońce – wszystkie starożytne bóstwa są zatem Noem i zarazem wszystkie są tożsame ze Słońcem.

Echo tego humanistycznego solaryzmu rozbrzmiewa u Wawrzyńca Surowieckiego („Herkules, Bachus, Jowisz, Merkury, Mars, Wulkan, Apollo, Janus i t. d. nie byli niczem, tylko Słońcem w rozmaitych swoich własnościach”³³), choć trzeba zaznaczyć, że zarysowana w jego studium ewolucja wyobrażeń religijnych nie jest już ani naiwna, ani obarczona powinnościami chrześcijańskiej apologetyki. Z kolei ograniczony, bądź co bądź, solaryzm Surowieckiego stanowi zapowiedź zdecydowanie już redukcjonistycznej komparatystyki Maxa Müllera i jego bezpośrednich następców³⁴.

Jedyny realnie mitoznawczy aspekt dyskursu rozwijanego w *Dii gentium* sprowadza się do racjonalnej obserwacji, że bóstwom pogańskich Rzymian i Greków nieobce są funkcje bohaterów kulturowych – wynalazców oraz instruktorów ludzkości w zakresie rozmaitych sztuk i nauk. A ponieważ w mitologii biblijnej trudno znaleźć osobistość, która lepiej niż Noe dawałaby się wpisać we wzorzec kulturowego bohatera, wybór tej postaci był zupełnie naturalny. Nie tyle zresztą dzięki samemu przekazowi biblijnemu, ile raczej na mocy logicznej inferencji – skoro wody potopu unicestwiły światową cywilizację, a mimo to jej przedpotopowy dorobek przetrwał zagładę ludzkości, to najwidoczniej ów historyczno-empiryczny fakt posiada jakieś rzeczowe wytłumaczenie:

Widzieliśmy bowiem, że zazwyczaj bogowie i boginie zaczęli odbierać cześć z powodu jakichś dobrodziejstw, a szczególnie wynalazcy sztuk i nauk zostali zaliczeni do bogów w wyniku powszechnej zgody ludzi. Ponieważ zaś [...] Noe był pierwszym, który nauczył śmiertelników nauk i niektórych umiejętności, jak uprawy roli, sadzenia winnic, budowania okrętów i domów, nietrudno także jest przypuścić, że wtedy, gdy wstępował do arki [...] zabrał ze sobą albo księgi dotyczące rzemiosł, albo też egzemplarze poszczególnych wyrobów rzemieślniczych [...]³⁵.

³³ W. SUROWIECKI, *Śledzenie początku narodów słowiańskich. Rozprawa (czytana na publicznym posiedzeniu królewsko-warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk w dniu 24 stycznia roku 1824, przez autora, członka czynnego tegoż Towarzystwa)*, [w:] *Dziela Wawrzyńca Surowieckiego (z wiadomością o życiu i pismach autora, z kartą geograficzną i tablicą runicznego pisma)*, oprac. K.J. Turowski, Kraków 1861, s. 421.

³⁴ Zob. D. SEWERYN, *Prehistoria – średniowiecze – romantyzm. W kręgu indoeuropejskich tematów mitologicznych: od Dumézila do Słowackiego*, Warszawa 2014, s. 52-63.

³⁵ M.K. SARBIEWSKI, *Dii gentium. Bogowie pogan*, przeł. K. Stawecka, Wrocław–Warszawa–Kraków 1972, XXIII, 11, s. 349.

Inna sprawa, że autor *Dii gentium* sam tego nie wymyślił – korzystał z pewnego filologicznie dopracowanego falsyfikatu, spreparowanego sto lat wcześniej³⁶. Konstruowany przez Sarbiewskiego układ przedstawień symbolicznych, jego przesłanki, uwarunkowania i funkcje, zostały dokładniej przedstawione – w terminach logicznych, retorycznych, filologicznych, semiologicznych, antropologicznych i socjologicznych – gdzie indziej³⁷. Tutaj wystarczy przypomnieć, że autorowi traktatu przyświecał jasno określony cel apologetyczny, a sposobem jego realizacji było dążenie do wykazania jak najpełniejszej zgodności pogańskich mitów z kanonem normatywnej wiedzy moralno-filozoficznej, ustalonym w epoce potrydenckiej. W mitologicznych i pseudomitologicznych motywach tudzież artefaktach Sarbiewski doszukiwał się więc prefiguracji kluczowych elementów teologicznej doktryny, na przykład odczytując rzymski teonim *Dius Fidius*, za pośrednictwem ikonologicznego emblematu *Fides (Honos – Veritas – Amor)*, jako alegorię świętej Trójcy, albo z fikcyjnego dwuznaku EI na bramie świątyni Apollina wyprowadzając w trybie dedukcji dwanaście atrybutów Boskiego bytu.

Stosowany w tych operacjach schemat poznawczy stanowił często symulację alegorezy, zaś ich metodologiczna podstawa pozostawała logicznie i pojęciowo niesformalizowana, choć topos pradawnej wiedzy potrafił nawet materializować się fabularnie, czyli uzyskiwać przedmiotowy korelat w świecie przedstawionym³⁸. Przypisywanie natury znakowej empirycznemu światu – we współczesnym *subuniversum* symbolicznym medycyny włączane zwykle w zakres pojęcia urojeń paranoidalnych³⁹ – bywało więc zapośredniczane przez fikcyjne wytwory kulturowe, choć nie był to warunek konieczny: sama natura posiadała wszak charakter hie-

³⁶ Zob. D. SEWERYN, *Alegoria i problemy dyskursu...*, s. 247-258.

³⁷ Zob. tamże, s. 111-261.

³⁸ „W starożytności bowiem i Egipcjanie mieli filozofię wyrytą na piramidach przy pomocy pisma hieroglificznego, i wiadomo, że przed potopem dwóch bardzo mądrych mężów wzniosło kolumny, aby wiedza i umiejętności praktyczne nie zaginęły. Na jednej z kolumn, sporządzonej z białej gliny, wyryli nauki, na drugiej kamiennej, wiadomości dotyczące wszystkich sztuk rzemieślniczych. Dlatego ta zachowała się po potopie, a pierwsza została zniszczona przez wody” (M.K. SARBIEWSKI, *Dii gentium...*, XXI, 24, s. 277).

³⁹ Operująca terminem *universum* symbolicznego socjologia wiedzy nie unika relatywizacji paradygmatu naukowego, wskazując że na poziomie społecznym nie jest on wyróżnionym układem odniesienia i może być rozpatrywany wśród innych podsystemów społecznego ustanawiania rzeczywistości. Nie oznacza to oczywiście irracjonalnego kwestionowania na przykład adekwatności matematycznych formalizmów, jakimi operują nauki przyrodnicze, choć w odniesieniu do psychologii socjologiczna relatywizacja sięga już głębiej, np.: „Ani bogowie *voodoo*, ani energia libido nie mogą istnieć poza światem definiowanym we właściwych dla nich kontekstach społecznych. [...] Większy Haitińczycy są nawiedzani przez diabły, a nowojorscy intelektualiści są neurotyczni. W tych kontekstach opętanie i neuroza są składnikami zarówno rzeczywistości obiektywnej, jak subiektywnej. Rzeczywistość ta jest dostępna empirycznie w życiu codziennym. Odpowiednie teorie psychologicz-

roglificznego komunikatu, zaś otrzymane przez apostoła Piotra klucze Królestwa miały być zarazem kluczami kodowymi. Wspaniała lozańska fraza Mickiewicza „i przez fale rozeznac myśl wód jak przez znaki” przywołuje ów topos alfabetu natury, lecz semiologiczna konceptualizacja tej frazy wykracza poza semiologiczny zakres odniesienia – jest to bowiem zdanie symboliczne o nieokreślonej w zasadzie treści pojęciowej.

W narracji Sarbiewskiego kulturowe zapośredniczenie toposu *liber mundi* miało także charakter prospektywny (*profetyczny* w znaczeniu technicznym): „[...] przed potopem w różnych miejscach na kamieniach były wyryte przepowiednie o tym kataklizmie [*ante diluvionem orbis passim fuisse incisa in lapidibus vaticinia de ipso cataclismo*]”⁴⁰. Rzecz jasna, w tym systemie przedstawień gliniane czy kamienne encyklopedie ani znaki ostrzegawcze nie były niezbędne do podtrzymania toposu pradawnej wiedzy – jej najważniejszą częścią pozostawał aksjomat indeksowany pod nazwą *prisca theologia*⁴¹. I to właśnie ten aksjomat legitymizuje starożytną „religię pierwotną, religię patriarchalną”⁴², której Mickiewiczowscy Słowianie mieli być najbardziej wiernymi wyznawcami; ten sam aksjomat tłumaczy ujęcie chrystianizacji pogan jako anamnezy („Gałązka chrześcijaństwa znalazła pień dawnej tradycji, w którym łącno przyjąć się mogła, ale trzeba było wprzód ściąć z tego pnia gałęzie i liście zdziczałe, to jest nałogi, zwyczaje i instytucje pogaństwa”)⁴³:

Słowo Syna Bożego nie było nowym, po ludzku wymyślonym systematem, zastosowanym do chwilowych potrzeb i okoliczności, ale dopełniało i objaśniało wszystkie odwieczne podania. Wszędzie od wieków wiedziano o upadku człowieka i przyszłym jego wybawieniu⁴⁴.

Skąd to wiedziano, to już jest nad rozum człowieczy, ale że wiedziano, to pewne. W każdym razie owe „odwieczne podania” stanowią tu dokładny semantyczny równoważnik starego humanistycznego terminu *prisca theologia*. Dziewiętnastowieczne rozumienie teologii naturalnej było już znacznie bardziej powściągliwe

ne są adekwatne empirycznie dokładnie w tym samym sensie” (P.L. BERGER, T. LUCKMANN, *Społeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*, przeł. J. Niżnik, Warszawa 2010, s. 256).

⁴⁰ M.K. SARBIEWSKI, *Dii gentium...*, XXI, 25, s. 277, 276.

⁴¹ Zob. I. TRZCIŃSKA, *Logos, mit i ratio. Wybrane koncepcje racjonalności od XV do XVII wieku*, Kraków 2011, s. 109 nn.

⁴² LS I, V, 64.

⁴³ PWHP, 44.

⁴⁴ PWHP, 43.

wyznaniowo: „Sam instynkt natchnął człowiekowi przekonanie o twórczo-rządzącej istności na świecie, a pierwszym zmysłowym jej obrazem było Słońce i Księżyc, dalej ogień, ziemia i inne elementa”⁴⁵.

UNDE RADEGAST NOMEN HABET?

Operacyjny efekt dystynkcji między *prisca theologia* a „teologią naturalną” rozumianą w duchu dziewiętnastowiecznym przejawia się w wariantach romantycznego opisu słowiańskiego *barbaricum*. Zbieżność stanowisk Mickiewicza i Lelewela jest w tym obszarze tylko z pozoru oczywista. Aby to wykazać, warto uważniej czytać pewne partie wywodów Lelewela, jeśli nawet jego pokrętna stylistyka wydaje się do tego zniechęcać. Na przykład zawarta w przekazie Helmolda etymologia rugijskiego *Světovita* jako świętego Wita (patrona klasztoru w Korbei), przy której obstawał jeszcze Henryk Łowmiański⁴⁶, była już przedmiotem zgryźliwych komentarzy Lelewela jako niemiecki wymysł⁴⁷. W dzisiejszym horyzoncie wiedzy sprzeciw Lelewela jest w tym przypadku uzasadniony, choć jego własna rekonstrukcja w postaci *Swiatowid* to efekt nie tyle nawet czysto fonetycznej asocjacji, ile raczej monoteistycznego aksjomatu. „Mnoży się bogów i bogiń dla Sławian, pobożność ich rośnie”⁴⁸ – ironizował Lelewel, odrzucając też wykładnię, „że Radegast nomen habet a metropoli Rethra, quasi spiritus Rethrorum, Redr-Geist”⁴⁹ i tłumacząc: „*radegoszcz*, bo losu nie znali, czując w sobie wolną wolę, najwyższego błagali, jego łaski szukali, jego światła i wyroku: on im radził. Stworzyciel w świątyni, czyli bóżnicy Lutików w Rethrze, badany i błagany, dawał radę – gościom”⁵⁰. Miał to być zatem jeden z licznych allonimów funkcjonalnych „Boga stworzyciela”: „Zvarasici, Bel, Radigost, Swiatowid, jedyne boga wymieniają”,

⁴⁵ W. SUROWIECKI, *Śledzenie początku narodów...*, s. 420.

⁴⁶ Zob. H. ŁOWMIAŃSKI, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI-XII)*, Warszawa 1986, s. 190-195. Uzasadnienie tej etymologii wymagało niezwykle skomplikowanych zabiegów – jak zaznaczał sam uczoney: „Tę legendę Helmold nazywa w jednym miejscu «starożytną opowieścią» (*antiqua relatio*), w innym – «lichą baśnią» (*tenuis autem fama*)” (tamże, s. 190). Wedle owej legendy, misjonarze z korbejskiego klasztoru mieli założyć na Rugii oratorium pod wezwaniem św. Wita, który, gdy Ranowie powrócili do pogaństwa, został przez nich uznany za bóstwo.

⁴⁷ J. LELEWEL, *Bałwochwalstwo słowiańskie. Ponowione rozpoznanie jego*, [w:] TEGOŻ, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, Poznań 1857, s. 105-106, przyp. 5.

⁴⁸ Tamże, s. 106, przyp. 5.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże, s. 107.

co odpowiada założeniu: „obstaję za monotheismem Słowian”⁵¹, uzasadnianemu porównawczo przez odwołanie do przedstawień chrześcijańskich – „Wyrażenia: bóg, stwórcyca, wszechmogący, ojciec, odkupiciel, zbawiciel, syn, duch święty, trójca, obraz krzyża, baranka, gołębiczy, czyliż różnych mają wymieniać? różne wyrażenia, czyż nie mówią o jednym bogu?”⁵².

W kwestii motywacyjnego związku między *Radogostem* a *Radogoszczą* krytyka Lelewela, choć wychodziła z niemerytorycznych przesłanek, nie była, z dzisiejszej perspektywy, bezzasadna – *Radogoszcz* jest przecież toponimem dzierżawczym (‘miejsce/własność Radogosta’, jak Bydgoszcz – ‘miejsce/własność Bydgosta’, a Lublin – ‘miejsce/własność Lubla’), zatem to raczej *Radogoszcz* (**Radogost-ja*) jest motywowana przez *Radogosta*, a nie na odwrót.

Etymologiczna inwencja czy kompulsja skłaniała jednak Lelewela do dalszego komplikowania sprawy – nawiązując do propozycji Teofila Żebrowskiego, dodawał w przypisie: „Wyborne jest Żebrowskiego Radigasta do Radogoszcza zbliżenie. Zdaje się jednak, że w tym zbliżeniu coś rozróżnić wypada: radgoszcz, gościom rad; a radegast, gościom radzi. Rethra tedy jest radzierz, rady miejsce, a Redari radzierze”⁵³.

Choć sam Lelewel tego nie zaznacza, dystynkcja ta oraz oparta na niej równie fantastyczna transformacja połabskiej Retry w *Radzierz* nie były motywowane samym tylko nadmiarem wyobraźni – stanowiły próbę rozwiązania rzeczywistego problemu wynikającego z niekoherencji przekazów źródłowych. Mianowicie Thietmar z Merseburga opowiada o położonym w kraju wieleckich Redarów świątynnym grodzie Redgoszcz/Radogoszcz: *Est urbs quaedam in pago Riedirerun Riedegost nomine...* (*Thietmari Chronicon*, VI, 23). W świątyni miały się znajdować posągi pogańskich bogów, pośród których naczelne miejsce zajmować miał Swarożyc (...*quorum primus Zuarasici dicitur*). Kilkadziesiąt lat po Thietmarze ten sam kultowy ośrodek został opisany przez Adama z Bremy pod nazwą Rethra, przy czym jego naczelne bóstwo nosi już imię Redgost/Radogost: *Templum ibi magnum constructum est demonibus, quorum princeps est Redigast* (*Adami Bremensis Gesta*, II, 18). Ten sam teonim, w wersji *Radegast*, pojawia się jeszcze w *Kronice Słowian* Helmolda z Bozowa, tym razem w charakterze bóstwa nie Wioletów, lecz Obodryców. Sprawa przedstawia się więc niezbyt klarownie, zwłaszcza że dotąd nie udało się tej Retry/Redgoszczy/Radogoszczy jednoznacznie zlokalizować archeologicznie, choć jej istnienia się nie kwestionuje – wedle relacji Adama z Bre-

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, s. 107, przyp. 13.

my, Burchard, biskup Halberstadt, po przeprowadzonej w roku 1068 zwycięskiej kampanii przeciwko Wioletom, miał opuścić spustoszony ośrodek dosiadłszy konia zabranego ze świątyni.

Dewiacyjne lingwistycznie spekulacje Lelewela stanowią więc próbę znalezienia jakiejś wspólnej płaszczyzny dla rozbieżności istniejących w materiale źródłowym, który pozostaje tu, mimo wszystko, zasadniczym układem odniesienia. Ale ten przykład ujawnia nie tylko podstawową różnicę metodologiczną między pracą romantycznego historyka, operującego, choćby i aberracyjnie, na historycznych źródłach, a procederami romantycznego historiozofa, który źródłami przejmuje się o tyle, o ile potrafi je wtłoczyć w przeprowadzaną symulację zracjonalizowanego pojęciowo wywodu. Wywód krążący wokół ambarasującego Swarżycza-Radogosta ujawnia też, że doktryna słowiańskiego monoteizmu w wersji Lelewela opiera się na innych przesłankach niż doktryna słowiańskiego monoteizmu w wersji Mickiewicza. Są to wręcz przesłanki wzajemnie przeciwstawne: Leleweł obstaje przy pierwotnym monoteizmie – także w przypadku Celtów⁵⁴ – ponieważ bliskie mu są tradycje ponadwyznaniowego oświeceniowego deizmu; Mickiewicz obstaje przy pierwotnym słowiańskim monoteizmie z powodów dokładnie p r z e c i w n y c h.

Lelewełowi politeistyczna mitologia mogła się kojarzyć z kultem świętych (skądinąd, jak wiemy, nie bez historycznych podstaw), stara się zatem uwolnić przedchrześcijańskich Słowian od posądzenia o nadmierną zabobonność. Mickiewicz natomiast chroni swych Słowian przed zarzutem odstępstwa od czystej religii patriarchalnej, ponieważ tacy właśnie Słowianie są potrzebni, aby mógł z pełną swobodą skonstruować ich dziejową misję w domenie chrześcijańskiego systemu przedstawień. W świetle tej, zanedo nawet nie skrywanej, intencji, historyczno-kulturowy bezkształt przedchrześcijańskiej Słowiańszczyzny miast p r o b l e m e m poznawczym staje się właśnie r o z w i ą z a n i e m problemu. Stąd potrzeba podkreślania tego bezkształtu, utrzymywania Słowian w pożądanym stanie czystej potencjalności, aż do momentu chrystianizacji – „Systemat nasz znajduje poparcie w tym jeszcze, że Słowianie nie znali i nie uprawiali żadnej sztuki”⁵⁵.

BIBLIOGRAFIA

Kronika Thietmara, przeł. M.Z. Jedlicki, Kraków 2005.

LELEWEL Joachim, *Bałwochwalstwo słowiańskie. Ponowione rozpoznanie jego*, [w:] TENŻE, *Cześć bałwochwalcza Słowian i Polski*, Poznań 1857.

⁵⁴ „W pełnym tajemnic druidismie tkwi monotheism” (tamże, s. 114, przyp. 24).

⁵⁵ LS I, II, 81.

- MICKIEWICZ Adam, *Literatura słowiańska. Kurs pierwszy*, przeł. L. Płoszewski, [w:] TENŻE, *Dziela. Wydanie Rocznicowe 1798-1998*, red. Zbigniew J. Nowak, Maria Prussak, Zofia Stefanowska, Czesław Zgorzelski, t. I-XVII, Warszawa 1998-2005, t. VIII, oprac. Julian Maślanka, 1997.
- MICKIEWICZ Adam, *Pierwsze wieki historii polskiej*, [w:] TENŻE, *Dziela. Wydanie Rocznicowe 1798-1998*, red. Zbigniew J. Nowak, Maria Prussak, Zofia Stefanowska, Czesław Zgorzelski, t. I-XVII, Warszawa 1998-2005, t. VII, oprac. J. Maślanka, 1997.
- PIERIO Valeriano, *Hieroglyphica, sive De sacris Aegyptiorum, aliarumque gentium literis comentarii*, Francofurti ad Moenum 1678.
- SARBIEWSKI Maciej Kazimierz, *Dii gentium. Bogowie pogan*, przeł. K. Stawecka, Wrocław–Warszawa–Kraków 1972.
- SUROWIECKI Wawrzyniec, *Śledzenie początku narodów słowiańskich. Rozprawa (czytana na publicznym posiedzeniu królewsko-warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk w dniu 24 stycznia roku 1824, przez autora, członka czynnego tegoż Towarzystwa)*, [w:] *Dziela Wawrzyńca Surowieckiego (z wiadomością o życiu i pismach autora, z kartą geograficzną i tablicą runicznego pisma)*, oprac. Kazimierz Józef Turowski, Kraków 1861.
- BERGER Peter L., LUCKMANN Thomas, *Społeczne tworzenie rzeczywiŝtoŝci. Traktat z socjologii wiedzy*, przeł. J. Niŝnik, Warszawa 2010.
- ŁOWMIANSKI Henryk, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI-XII)*, Warszawa 1986.
- MODZELEWSKI Karol, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004.
- Prelekcje paryskie Adama Mickiewicza – wobec tradycji kultury polskiej i europejskiej. Próba nowego spojrzenia*, red. Maria Kalinowska, Jarosław Ławski, Magdalena Bizior-Dombrowska, Warszawa 2011.
- Romantyzm ŝrodkoeuropejski w kontekŝcie postkolonialnym*, red. Michał Kuziak, Bartłomiej Nawrocki, cz. II, Kraków 2016.
- SEWERYN Dariusz, *Prehistoria – ŝredniowiecze – romantyzm. W kręgu indoeuropejskich tematów mitologicznych: od Dumézila do Słowackiego*, Warszawa 2014.
- SEWERYN Dariusz, *Alegoria i problemy dyskursu symbolicznego*, Lublin 2017.
- STEFANOWSKA Zofia, *Legenda słowiańska w prelekcjach paryskich*, [w:] TAŻ, *Próba zdrowego rozumu. Studia o Mickiewiczu*, Warszawa 2001.
- TRZCIŃSKA Izabela, *Logos, mit i ratio. Wybrane koncepcje racjonalności od XV do XVII wieku*, Kraków 2011.

PRISCA THEOLOGIA MICKIEWICZA

Streszczenie

Artykuł, będący fragmentem przygotowywanej większej rozprawy, skupia się na operacjach – raczej symbolicznych aniŝeli pojęciowych – jakie Mickiewiczowi w pierwszym kursie *Literatury słowiańskiej* słuŝą do konstruowania obrazu przedchrześcijańskiej kultury duchowej Słowian wedle poŝądanego, apriorycznego wzorca. Zjawisko to, rozpatrywane w kontekŝcie wykraczającego poza romantyzm procesu kulturowego, znajduje analogię w humanistycznym koncepcie mitologicznej monogenezy, wyczerpująco opracowanym przez Macieja Kazimierza Sarbiewskiego w traktacie *Dii gentium*. Mickiewicz dowodzi pierwotnego monoteizmu Słowian w trybie podobnym do tego, jaki w tradycji humanistycznego mitoznawstwa słuŝył dowodzeniu pierwotnego monoteizmu Greków i Rzymian. Zbieŝność ta nie jest motywowana bezpoŝrednią filiacją, lecz raczej wspólnotą pojęciowo-symbolicznego aparatu apologetycznej tradycji, której cechą zmienną jest kamuflowanie aporii

generowanych przez pojęcie *pierwotnej teologii*. W związku z utrzymującym się nieporozumieniem, jakoby stanowisko Mickiewicza w tej kwestii było w zasadzie tożsame ze stanowiskiem Joachima Lelewela, artykuł, analizując założenia argumentacji obu autorów, wykazuje, że bliski im obu koncept pierwotnego słowiańskiego monoteizmu wynika w obu przypadkach z odmiennych, przeciwstawnych przesłanek i pełni odmienne funkcje.

Słowa kluczowe: Adam Mickiewicz; Joachim Lelewel; Maciej Kazimierz Sarbiewski; bóstwa słowiańskie; prelekcje paryskie; dyskurs symboliczny.

MICKIEWICZ'S *PRISCA THEOLOGIA*

S u m m a r y

The article, which is a fragment of a larger dissertation under preparation, focuses on the operations – symbolic rather than conceptual – which Mickiewicz uses in the first course of *Literatura słowiańska* [Slavonic Literature] to construct an image of the pre-Christian spiritual culture of Slavs according to a desired, a priori model. This phenomenon, considered in the context of a cultural process going beyond Romanticism, finds analogy in the humanistic concept of mythological monogenesis, thoroughly developed by Maciej Kazimierz Sarbiewski in the treatise *Dii gentium*. Mickiewicz proves the original monotheism of the Slavs in a manner similar to the one used in the tradition of humanistic mythology to prove the original monotheism of the Greeks and Romans. This convergence is not motivated by direct filiation, but rather by a common conceptual and symbolic apparatus of the apologetic tradition, whose characteristic feature is the camouflage of aporias generated by the concept of *primordial theology*. Due to the ongoing misunderstanding that Mickiewicz's position on this issue is basically the same as that of Joachim Lelewel, upon analysing the assumptions of the arguments of both authors, the article shows that the concept of original Slavic monotheism, which is close to both of them, in both cases results from different, contradictory premises and performs different functions.

Keywords: Adam Mickiewicz; Joachim Lelewel; Maciej Kazimierz Sarbiewski; Slavic deities; Parisian lectures; symbolic discourse.

Translated by Rafał Augustyn